

CULTURA I NOVA GENÈTICA. SOBRE ALGUNES CONNEXIONS ENTRE CULTURA I NATURALISA

Joan Bestard

Universitat de Barcelona

I.l'aspecte relacional de la cultura

Bruno Latour (1991) inicia el seu llibre *No hem estat Moderns* amb la descripció d'una lectura de la premsa diària. En destaca com a la nostra vida hi han anat proliferant els híbrids, és a dir, com ens confrontem constantment amb notícies que no són purament de ciència, ni purament d'economia, ni purament de política. Les divisions sobre la base de les quals havíem compartimentat el món modern semblen esvaïr-se quan tractem d'embrions congelats, clonacions, aliments modificats genèticament, etc. Això, és ciència? És política que intervé en la ciència? És economia? Som en una nova era o bé ens estem despertant de la il·lusió moderna? Entenc la il·lusió moderna com allò que estableix diversos compartiments dels nostres coneixements i accions. Estem acostumats a pensar en termes de divisions disciplinàries i d'objectes del pensament i de l'acció específics, però sabem, també, que a nivell de les pràctiques els híbrids formen part de les nostres vides.

Va haver-hi un temps en què a l'antropologia disposàvem d'un concepte, el de cultura, que servia per relacionar els diferents dominis mitjançant els quals havíem compartimentat les pràctiques. Si bé la disciplina s'anava especialitzant en dominis distints —economia, política, parentiu, etc.—, qualsevol etnografia es dedicava sobretot a interrelacionar dominis. Fins el més racionalista dels antropòlegs tenia la necessitat de relacionar l'economia i les visions del món, el poder amb el parentiu, etc. Estàvem acostumats a treballar amb la idea que existeix un tot regit pels principis que n'interrelaciona les parts. Aquest tot que té la capacitat de la relació l'hem anomenat cultura.

La cultura, doncs, continua tenint aquesta capacitat d'interrelació? Al llarg dels darrers anys hem anat veient una proliferació d'entitats que "tenen" cultura. Es parla

de cultura a escales molt diverses. De vegades, sembla que només les minories tenen cultura. Es reïfica el concepte de cultura com un tot —perd la seva capacitat relacional— i s'adscriu tota la persona a la seva pròpia cultura. Identitat cultural o grup ètnic són els conceptes que s'usen, sovint, per dur a terme aquesta adscripció. D'altra banda, a nivell de les majories, cultura refereix a formes de la vida que tenen lloc en espais clarament determinats o en incorporacions definides per la seva activitat —cultura urbana, cultura d'empresa, les dues cultures (les humanitats i les ciències) de Snow (2000)—. Hi ha una altra manera de tractar de cultura: fer-ho en termes d'estils de vida. Són estils que, a diferència de les formes de vida dels grups ètnics, es defineixen per l'elecció. La persona no és adscrita, sinó que exerceix un paper actiu —escull— en la seva identificació amb la cultura i això no defineix el conjunt de la seva identitat.

El que vull assenyalar en aquest breu recorregut pels usos de la paraula cultura és que l'accent es posa en la diferència. Més que relacionar, compartimentem maneres diferents de veure el món, formes diferents de conducta, d'estils de vida, etc. Potser aquests usos tinguin un cert tarannà familiar respecte al concepte de cultura que solem utilitzar a l'antropologia, però és evident que la semblança és molt llunyana. No crec que el concepte de cultura que utilitzen Obeyesekere (1992) i Sahlins (1995), per exemple, en la seva polèmica sobre el capità Cook i Lono, tinguin res a veure amb estils de vida o amb diferències ètniques. Pel cap baix, podem dir que aquest ús és més sofisticat, una sofisticació que en certa manera li concedeix l'estatus de concepte analític.

En primer lloc, la cultura ens obre a un context, és a dir, als pressupòsits a partir dels quals s'efectuen unes afirmacions determinades i es duen a terme unes accions determinades. D'altra banda, el context implica relacions. Les idees condueixen a altres idees i el context és el domini semàntic que relaciona idees diverses i que estableix connexions entre conjunts diversos d'idees. El context d'un lector atent a la premsa diària és, segons Latour, el de la connexió entre dominis definits i separats amb claredat. Les notícies de ciència són igualment notícies de política —com privatitzar una base de dades genètiques d'un país?—, d'economia —qui té el dret de propietat dels coneixements genètics?—, i de parentiu —com fer famílies amb embrions congelats?—.

Naturalesa i Cultura

A continuació, partint d'aquests dominis semàntics, plantejaré una connexió que té a veure intuïtivament amb les relacions entre cultura i genètica: es tracta de la relació entre naturalesa i cultura. Què succeeix quan aquests dominis entren en contacte? Quin tipus de connexions estableix la nova genètica entre naturalesa i cultura?

Dins l'àmbit institucional sembla que les coses segueixen com sempre, o sigui, que resulta més factible tractar de separacions que no de connexions. Per una part, hi ha el desenvolupament tecnològic que ha acompanyat el desxiframent del genoma humà, i, per una altra part, hi ha el desenvolupament de comitès de bioètica que regulen les condicions morals i jurídiques de la producció dels desenvolupaments tecnològics aplicats a la vida. Així, doncs, d'una banda hi ha valors —un element central en el concepte de cultura—, i d'altra banda hi ha coneixements sobre la vida —una part important dels coneixements que entenem com a naturalesa—.

Llavors, quina classe de coneixements i quina classe de valors proporciona la nova genètica? François Jacob (1997) ofereix una definició clara entorn del tipus de coneixement. D'entrada, hem après que a nivell del codi genètic tots els éssers vius són materialment la mateixa cosa. Es tracta, per tant, d'una ruptura definitiva amb l'escala dels éssers i d'una major conscienciació que els éssers humans formem part de la naturalesa. A més, Jacob (1997: 145) indica que les tècniques que han possibilitat aquests coneixements "han permès intervenir al cor de les coses". En conseqüència, som davant d'un coneixement que implica una intervenció en la vida, una culminació del somni il·lustrat del domini sobre la naturalesa.

Dworkin (2000) ofereix, així mateix, una definició clara del tipus de valors a partir dels quals jutgem els fets de la nova genètica. La base del nostre sistema moral rau en la possibilitat de discernir entre l'"atzar" i l'"elecció", allò que ens ve donat i que assumim com el nostre destí i allò que triem i que assumim com la nostra responsabilitat. Amb les aplicacions dels coneixements de la nova genètica —aquest coneixement que ens obliga a intervenir "al cor de les coses"— la línia divisòria entre "atzar" i "elecció" s'està desplaçant. Podem prendre decisions que, sense aquest coneixement, s'havien de deixar a les mans de l'atzar evolutiu. La qüestió és que les eleccions s'efectuïn a partir de valors (cultura) i es realitzin en un domini propi de l'atzar evolutiu (naturalesa). Establim connexions entre dominis dels quals estàvem acostumats a tractar per separat. A nivell del coneixement, ens trobem amb una intervenció tècnica sobre la naturalesa, i a nivell de valors ens veiem obligats a triar sobre qüestions que solíem deixar a l'atzar del destí.

Ha modificat, això, la distinció entre naturalesa i cultura, o bé el que ha canviat és la possibilitat d'establir noves connexions entre naturalesa i cultura? Per a qualsevol pensador modern no es tracta d'un canvi, a tot estirar es tracta de la culminació d'un procés o del desplaçament d'uns límits. La distinció és massa fonamental per abandonar-la. La proliferació d'híbrids (*cyborgs*, segons el llenguatge de Haraway) no ens ha de fer renunciar a idees clares i distintes. Les distincions són analítiques i es barregen en els usos i les pràctiques de cada dia. Tanmateix, estem disposats a continuar vivint

en un món ple d'idees clares i distintes que contrasti amb la complexitat del món real, o tenim la possibilitat de comprendre millor la complexitat, de conèixer millor com establim connexions entre parts de dominis diferents? Com he assenyalat, l'antropologia ens ensenya a establir relacions entre parts i connexions entre dominis. Això, no sols en un món holístic de les suposades societats tradicionals, sinó en tot l'intent de conèixer les diverses ramificacions i conseqüències d'un fet. No ens introduïm a nosaltres mateixos en aquesta relació entre les parts i els tots als quals les etnografies ens han acostumat?

Vegem d'una manera més detallada què significa la suggestiva metàfora de Jacob respecte a què amb la nova genètica és possible intervenir "al cor de les coses" o la metonímia de Dworkin respecte a què els fets de la nova genètica desplacen els límits de l'"atzar" i l'"elecció".

Rheinberger (2000) utilitza una expressió propera al llenguatge de la biologia molecular per anunciar el "canvi radical de perspectiva". "El *momentum* de la tecnologia genètica", diu (1997: 19), "es basa en la perspectiva d'una representació intercel·lular de projectes extracel·lulars —la potencialitat de «re-escriure la vida»—. L'organisme, sosté més endavant (1997: 25), esdevé un *locus technicus* i per primera vegada "és a nivell de la instrucció que els processos metabòlics s'estan convertint en subjectes de manipulació". El "cor de les coses" són instruccions, informacions que poden manipular-se a partir d'un "projecte extracel·lular". A escala cel·lular, l'elecció substitueix l'atzar i l'organisme comprova la viabilitat de les introduccions que s'hi han introduït. La famosa ovella Dolly constata la viabilitat tècnica de la clonació (Franklin 2003b), i alhora significa la viabilitat d'un projecte extracel·lular. En certa manera, un fet de la cultura esdevé un fet de la naturalesa. La mateixa paraula biotecnologia assenyalava una connexió entre dominis, de la mateixa manera que bioètica assenyalava la introducció de valor dins el domini de la biologia. La vella distinció aristotèlica entre els productes de l'art i els organisme vius basats en el principi de la generació —una cadira no en genera una altra, però un cavall sí que en genera un altre— es col·lapsa en el món de la biotecnologia, que possibilita la intervenció "al cor de les coses".

Paul Rabinow (1996) manté igualment aquest sentit d'intervenció quant a la iniciativa del "Genoma humà". En aquest projecte tecnocientífic, "l'objecte per conèixer —el genoma humà— serà conegut de tal manera que pugui ser canviat" (Rabinow 1996: 93). Es tracta d'una forma de coneixement que és a la base de la racionalitat moderna, en què la representació conceptual implica intervenció, el coneixement està relacionat amb el poder i la comprensió d'un fenomen amb la possibilitat de la seva reforma. Com assenyalà Foucault (1984), a través del concepte de biopoder, a la modernitat la gestió de la vida ha esdevingut un potent instrument del poder, és a dir, un projecte

social: mitjançant la higiene per disciplinar el cos, l'eugenesia per controlar la reproducció i la clínica per controlar els símptomes, els cossos i les poblacions han estat objecte de diferents projectes socials. Així, d'alguna manera, la biologia ha estat una metàfora de la societat, i les ciències socials han utilitzat profusament aquesta metàfora per definir amb claredat el seu objecte d'estudi: un conjunt de relacions que es poden analitzar empíricament i que es poden canviar. La societat —la societat moderna, si més no— era no sols objecte de coneixement, sinó també objecte de reforma. Tot reformista o revolucionari modern ha necessitat una ciència de la societat per emprendre canvis i revolucions. La biologia ha estat una metàfora de la societat, la vida s'ha gestionat com un projecte social, però l'objecte de canvi ha estat la societat, no pas la vida en un sentit biològic. La naturalesa ha estat el que resta immutable davant dels canvis socials. L'"elecció" té a veure amb els subjectes socials, i l'"atzar" amb la naturalesa.

Què succeeix, aleshores, quan la biologia deixa de ser metàfora de la societat i el que és objecte de coneixement i canvi és la vida mateixa? S'ha de tenir en compte que quan ens referim a la vida a escala molecular ens referim a codis i a informació. És això el que es pot canviar. Quan parlem de societat, sobretot de societat global, la informació es converteix en el centre de la representació. No precisament per canviar-la —la informació flueix d'una manera constant dins de la societat global—, sinó que sembla que és el flux constant d'aquesta informació el que canvia la societat. El que vull assenyalar és que a aquest nivell —codis, informació, recombinació— la vida no és la metàfora de la societat —qui pensa ja que la societat és com un organisme!—, i que utilitzem la mateixa metàfora de la informació per senyalar la vida i la societat. En perdre la vida capacitat metafòrica, en certa manera es barregen els dominis, es col·lapsen les distincions entre biologia i societat, i el que hi trobem són xarxes de relacions entre nous llocs en què els organismes són *loci tècnics*, les relacions de parentiu es genetiquen i les identitats es formen a través de nous coneixements sobre els nostres gens. És el que Rabinow anomena la "biosociabilitat": "Si la sociobiologia és cultura constituïda sobre la base d'una metàfora de la naturalesa, llavors en la biosociabilitat la naturalesa serà modelada sobre la cultura entesa com a pràctica. La naturalesa serà coneguda i remodelada per la tècnica i, finalment, es convertirà en artificial, de la mateixa manera que la cultura es transforma en natural. Si aquest projecte es realitzés, seria com la base per superar la divisió entre naturalesa i cultura" (1996: 99). Rabinow sosté, igualment, que un pas cabdal per superar aquesta divisió seria la dissolució de la categoria d'"allò social". La societat s'entén aquí en el sentit d'un conjunt de relacions entre individus susceptibles de ser transformades, canviades i millorades. La intervenció sobre el domini dels llaços socials sembla que dóna curs a la intervenció sobre

el domini de la vida. El que sembla més susceptible de canviar és la vida, no pas la societat. L'impuls del contracte social —definir, conèixer i canviar els llaços socials—, sembla que és substituït per un altre contracte —definir, conèixer i canviar la vida—. Ara es gestiona la societat —aquí, el concepte de risc és fonamental— i es canvia la vida. Els subjectes de canvi no són cossos ni poblacions, són estructures moleculars.

Per a l'anàlisi d'aquests canvis que inqüestionablement afecten les nostres formes de vida podem emprendre dues actituds. Una, buscaria el sentit de la història en una narrativa de la dissolució en un món post (modern, humà, etc.), i, una altra, buscaria el sentit de la història en diferents contextos en què es produeixen interaccions entre els coneixements de la Nova genètica i determinats col·lectius, o sigui, en l'etnografia de la biosociabilitat. Aquí remeto a un element metodològic del concepte de cultura en antropologia. Tota cultura és específica —és una forma de vida— i, per tant, s'ha d'estudiar empíricament. Per fer afirmacions generals necessitem anàlisis de processos específics.

Vegem, doncs, com se succeeixen les connexions entre naturalesa i cultura en contextos en què intervenen coneixements de la Nova genètica. Es tracta de connexions que anul·len les distincions pures entre dominis i estableixen relacions "híbrides". Per ser més concret, em referiré a etnografies que tenen a veure amb el parentiu dins el context de la Nova genètica. Al cap i a la fi, el parentiu està relacionat amb la reproducció, i la Nova genètica fa referència a l'herència i els mecanismes de reproducció. A més, el parentiu és la forma de relació mitjançant la qual establim connexions entre naturalesa i cultura. És una relació "després de la naturalesa", de la mateixa manera que la "biosociabilitat" es dona també "després de la naturalesa". Mostraré diverses connexions entre naturalesa i cultura que indiquen d'una manera diàfana la relació entre tots dos dominis, quan unim idees que formen part de totalitats diferents. En aquest cas, idees provinents del camp de la genètica amb idees provinents del camp de la família.

La "naturalesa" dirigeix una "forma de relació"

L'etnografia de l'inkler (2000) basada en l'anàlisi de les relacions de parentiu que estableixen dones que han patit o bé que es troben en risc de patir una malaltia de transmissió genètica —el càncer de pit—, reflecteix com les històries clíniques que elabora un conseller genètic i els tests genètics reactiven relacions de parentiu que havien estat oblidades. En un cas, el descobriment del fet de compartir una mateixa herència genètica "provoca memòries de famílies i d'avantpassats —ties i àvies—, i és molt probable que un no hi hagués pensat fins que no s'enfronta a la malaltia" (Finkler 2000: 81).

En un altre cas, es tracta del grup de cosins que es reuneix perquè comparteix una malaltia hereditària. "Tots els cosins", diu una informant de Finkler (2000: 94), "vam començar a passar molt de temps parlant-ne i ens vam adonar de l'extensió del problema a la mateixa família. Quan realment t'asseus i desenvolupes l'arbre de la família [veus que] molts de nosaltres hem sofert la malaltia en cadascuna de les nostres unitats familiars amb els nostres pares i cosins. Llavors fa una mica de por. No vam posar-les totes juntes com en un puzzle fins que la meua generació va començar a estar malalta". Les unitats familiars separades troben una substància comuna que les uneix a través de l'arbre familiar. Una "família genèticament defectuosa" renova llaços de parentiu: "el fet de tenir els mateixos gens ha creat un laç estret" (Finkler 2000: 64).

Relacions que s'havien evitat es reconstrueixen per mitjà de les històries mèdiques. En aquest context, l'individu autònom no és l'amo del seu propi cos, i les tècniques de diagnòstic hi incorporen el parentiu. No és solament una experiència de sofriment comú, és el fet de compartir l'herència d'una malaltia genètica el que uneix els vincles dispersos del parentiu. S'és, doncs, davant d'una nova forma de "compartir una substància biogenètica" que trobem a les idees del parentiu americà. Cal tenir en compte que la connexió es du a terme a partir del que la ciència afirma que és el parentiu, atès que, com assenyala Schneider (1980), en el parentiu americà la connexió amb la biologia és central, i el parentiu és el que la ciència de la genètica afirma que és.

S'ha d'atendre el fet que aquest és un coneixement abstracte i objectiu —la relació genètica— que entra en contacte amb un coneixement íntim, concret i subjectiu que és el coneixement del parentiu, en què les relacions abracen eleccions, afinitats i valors. El coneixement genètic no és un coneixement que envaeixi tot el conjunt de relacions. Des de la perspectiva de les relacions de parentiu com un tot, es tracta d'un coneixement parcial. Per això hi trobem altres connexions. Una, és la idea religiosa de predestinació. Conèixer l'herència genètica té un valor moral. Obliga a acceptar l'"atzar" dels gens i a "elegir" mesures que en minimitzin els riscos. Això condueix a un altre tipus d'explicacions. El medi (menjar, pol·lució, etc.) no es descarta com una de les causes possibles de la malaltia. El que sí que queda clar és que l'explicació genètica és sempre més simple i elegant i, sobretot, és moralment neutra. No es culpabilitza els avantpassats per transmetre la malaltia. El medi és més a prop a les eleccions i a la intencionalitat i, per tant, està subjecte a judicis de valors. La seva explicació és sempre més complexa que no l'explicació genètica. En introduir intencionalitats, està entre l'"atzar" i l'"elecció". És una classe de connexió distinta de la que s'estableix entre compartir gens defectius.

Les dones descrites a l'etnografia de Finkler (2000) miren de donar sentit a la seva experiència de la malaltia. Per fer-ho estableixen connexions entre un coneixement

abstracte i objectiu de la naturalesa i els valors de la cultura —els seus gens defectius es converteixen en predestinació—; o bé relacionen un coneixement abstracte i tècnic amb la seva experiència concreta i íntima de la seva pròpia identitat —els seus gens són la substància comuna compartida del parentiu—. Malgrat això, cal fixar-se en què l'explicació genètica en aquest nivell de l'experiència és sempre parcial, de la mateixa manera que és parcial la reducció de les relacions de parentiu a la reproducció i la consanguinitat.

Els límits de la naturalesa per establir connexions amb la cultura

Un dels elements centrals en la recerca d'històries clíniques familiars rau en l'obtenció d'informació per establir línies de transmissió d'una malaltia i del gen causant de la malaltia. En el cas anterior, la "substància genètica compartida" que forma part del conjunt de coneixements tècnics de la medicina es converteix, així mateix, en un vehicle de transmissió d'experiències familiars compartides. Posa en marxa la memòria genealògica i activa relacions que no s'han triat. Els gens serveixen d'analogia per parlar de relacions i valors. Un element —el gen— que forma part d'un sistema de coneixement —la biotecnologia—, entra a formar part d'un altre sistema de coneixement —la cultura— i dóna sentit parcialment a l'experiència de la malaltia.

Podem trobar altres textos en què la naturalesa no estableix connexió amb la cultura. Em refereixo a l'etnografia sobre donants d'òvuls feta per Orobítg i Salazar (2003). A la clínica on feren treball de camp, les biòlogues que atenien les donants establien amb claredat la separació entre llaços biològics i llaços socials, és a dir, utilitzaven la clàssica separació entre natural i cultural a què ens té acostumats l'antropologia del parentiu. Els preguntaven "si estàs donant gàmetes amb el teu material genètic, però penses que les característiques dels éssers humans no són el resultat exclusiu d'una donació genètica, sinó que la família i el context social és més important". És una afirmació contra el determinisme genètic feta al context clínic de la reproducció assistida, i una formulació perfecta del que Franklin (2003a: 83) ha anomenat el "buit genètic", el pressupòsit que "els gens ens fan el que som és alhora massa vertader per ignorar-ho, i massa parcial per ser prou vertader per si mateix".

Les donacions d'òvuls al nostre país són legals, han de ser anònimes i són altruistes, o sigui, es rep una compensació econòmica per les molèsties que implica, tot i que no s'endinsen en l'àmbit de la comercialització. Les donants donen els seus gàmetes per fer possible que una altra dona pugui ser mare. En el context de donar sentit a la seva donació, Orobítg i Salazar (2003: 12) assenyalen que "quan les donants d'òvuls es volen separar a si mateixes emocionalment de la seva experiència, busquen un

sentit purament biològic i mèdic a la seva donació". En aquest context de donacions de gàmetes dins la reproducció assistida, els gens no constitueixen un llaç per si mateixos. No són significatius culturalment, perquè es mantenen al nivell del domini de la naturalesa i al nivell abstracte del coneixement biològic i tècnic dels metges i els biòlegs que practiquen la reproducció assistida. Les donants d'òvuls emfasitzen el principi moral que ordena les relacions de parentiu com un tot —la gestació, les relacions diàries, la intimitat, la intencionalitat—. Des de la perspectiva de les donants, els gàmetes són un element parcial d'un tot —la biologia reproductiva— que serveixen per distanciar-se respecte dels elements culturals del parentiu —el domini en què la reproducció opera dins d'un marc moral—. Com indiquen Orobítz i Salazar (2003), "la genetització de la cosa donada (*els gàmetes*) és usada per justificar o expressar l'absència d'un llaç social, serveix per justificar l'absència de qualsevol inversió emocional amb el futur fill". Aquí és evident que les donants devaluen els gens en qualitat d'elements significatius del parentiu. Són biologia, per bé que no són una part que per analogia entri a formar part del conjunt de llaços socials que configuren el parentiu.

Als contextos de donació d'òvuls de la reproducció assistida, la "substància biogenètica" és separada per la tecnologia clínica, i els seus diversos fragments —en aquest cas, els gàmetes— no operen dintre d'un marc moral general, com ha succeït tradicionalment en les relacions entre naturalesa i cultura del parentiu. Els gàmetes són una part d'aquesta substància que en fragmentar-se no suggereix per si mateixa cap vincle moral. Són gàmetes que fan possible la reproducció i contenen informació genètica. Els gens no suggereixen res entorn de les relacions socials. Són simples dades, tal com la llei reconeix que només en el cas de malalties genètiques dels descendents se'n pot desvelar l'anonimat. No obstant això, no implica que s'estableixi un llaç de filiació.

Aquest sentit de separació de la naturalesa com un element incapaç de dirigir els vincles socials basats en la intimitat i el sentiment, el podem trobar en afirmacions de mares subrogades, una pràctica de reproducció assistida legal en alguns estats dels EUA. T.W. Laqueur subratlla (2000) la resposta d'una dona davant de la pregunta sobre si té dificultats per infantar el bebè que ha anat gestant en el decurs de nou mesos. La resposta és una afirmació contundent de l'alineació entre la mare subrogada i el bebè. Així, contesta: "Saps què?, penso que durant tot el temps s'assenta a la teva ment que no és el meu fill. Només li estic deixant el meu cos. L'estic criant per a algú que no pot" (citat per Laqueur 2000: 75). Evidentment, una donant d'òvuls no ha de desenvolupar aquest treball continuat de separació com ho fa aquesta mare subrogada. Es tracta, certament, d'un treball cultural —"s'assenta a la teva ment"— que impedeix una transferència emocional del tipus mare i fill en el fetus que du al seu cos. Fins i tot sembla

més simple mantenir la separació en el cas de la donació d'un gàmeta que en el fet de la gestació per a una altra persona. Almenys, la legislació definia la maternitat unívocament a partir de la naturalesa. De fet, és menys polèmica la donació que no la subrogació, com es reflecteix en les diverses legislacions i en els casos en què els contractes de subrogació són contestats. Tanmateix, tots dos impliquen el mateix treball cultural, unes connexions que no es fan entre el domini de la naturalesa i el domini de la cultura. Em fixaré senzillament en l'afirmació que "s'assenta a la teva ment que no és el meu fill". Aquí, pel que sembla, aquest híbrid que és el parentiu s'ha de purificar i mantenir en el domini de la naturalesa. Ens quedem en un sol domini, el de la naturalesa que no és significativa. El que "s'assenta a la teva ment" és precisament la separació entre ambdós dominis i la impossibilitat d'establir analogies entre algunes parts d'ambdós dominis. En aquest cas, la gestació i el part no són símbols suficients per establir una transferència emocional i un vincle durador. En realitat, en aquest cas, com també en un altre esmentat pel mateix autor, la separació es du a terme durant el procés de la fertilització *in vitro*. Els gàmetes fertilitzats no eren pas els de la dona gestant.

S'hi esdevé, en conseqüència, una separació entre concepció i gestació. En aquest cas són els gàmetes els que es converteixen en símbols de vincles duradors. Com diu l'altra dona, "si hagués estat el meu òvul, hi hauria hagut una diferència real. Però amb això [la fertilització *in vitro*] no hi ha una connexió amb mi. Hi ha hagut una separació del nen des del primer dia" (citat per Laqueur 2000: 90). Aquí, a diferència de les donants d'òvuls, la genetització es converteix en un element per establir vincles. Com assenyalava la sentència d'un jutge, "l'herència pot proporcionar la base de connexió entre individus durant tota una vida" (citat per Laqueur 2000: 90). Els gens són permanents, mentre que la gestació és temporal. En aquest sentit, es converteixen en una part d'un tot —la reproducció— que simbolitza una connexió duradora —la relació—.

El que queda clar en aquests quadres etnogràfics és la tensió que existeix al nostre sistema de parentiu entre la naturalesa i la cultura. Inqüestionablement, no són reducibles els uns als altres, i la "substància biogenètica" que hem utilitzat com a símbol de connexió ha estat susceptible de ser interpretada diferentment. "Ésser de la mateixa sang i la mateixa carn" no té una traducció literal en l'herència biològica. A tot estirar, és una part d'un tot regit per principis i obligacions morals entre persones. La naturalesa mai no ha determinat unívocament la cultura. La Nova genètica i la tecnologia que s'hi associa expliciten aquestes connexions entre dominis. En uns contextos, obren les possibilitats de noves connexions, mentre que en d'altres estableixen separacions. Ens trobem davant de nous híbrids (la genetificació en seria un), els quals ens recorden que les separacions entre dominis són històriques i que tota reducció d'un domini a uns altres és sempre parcial.

La ciència com a Vocació o la ètica de la ciència

Max Weber (1947), a la seva conferència del 1918 sobre "La ciència com a Vocació", remarcava que la ciència moderna bàsicament no dóna resposta a qüestions fonamentals de la vida: "Què hem de fer i com hem de viure?". El procés d'intel·lectualització i racionalització ha descartat les antigues il·lusions que la ciència és "el camí al veritable ser", "al veritable art", "a la veritable naturalesa", "al veritable Déu" i "a la veritable felicitat". La pregunta que cal fer-hi, doncs, s'ha de produir en termes de la crítica kantiana dels límits de la ciència. En quin sentit, es pregunta, la ciència no respon a la qüestió del que s'ha de fer i de la manera com s'ha de viure? En relació a la medicina —"una tecnologia pràctica que està molt desenvolupada científicament", en paraules de Weber (1947: 144)— planteja com la ciència pot dominar la vida, malgrat que no pot contestar quant al sentit d'aquesta voluntat de domini. Segons Weber (1947: 144): "Les ciències naturals no donen pas una resposta a la qüestió de què hem de fer si volem dominar la vida tècnicament. Deixa de banda, o ho assumeix per als seus pressupòsits, si hauríem de dominar o voldríem dominar la vida tècnicament, i si al capdavant té algun sentit fer-ho". Ha estat justament la qüestió sobre el sentit de "dominar la vida tècnicament" i sobre la manera com actuar davant de les distintes possibilitats d'aquest domini tecnocientífic que ha sorgit la bioètica. Weber planteja l'assumpte en termes kantians, i es refereix bàsicament a un *ethos* crític d'autoaclariment i sentit de responsabilitat de qui segueix la vocació de la ciència, i al sentit crític dels límits dels coneixements de la ciència.

Òbviament, les condicions de producció de la ciència han canviat des que Weber dictà la seva conferència el 1918, i també que el sentit del domini de la vida ha pres un altre significat quan la vida es coneix a nivell molecular. Els canvis han tingut lloc a nivell d'escala, tant a nivell del capital que s'hi inverteix, com del nombre de persones que han pres la ciència com una vocació. Nous actors promouen la ciència que, com més va, més s'internacionalitza, i nous actors produeixen els valors que regeixen el sentit del control de la vida. També s'han desenvolupat un conjunt de comissions de bioètica que delimiten els principis de valor a partir dels quals han de regir les conductes dins de laboratoris i clíniques i ha d'establir-se un nou contracte social entre la ciència i la societat. Aquests actors són igualment transnacionals i els valors ètics apareixen com a universalistes, és a dir, travessen les cultures i les relacions concretes d'idees sobre les quals regim les vides en una cultura particular. Ha canviat, així mateix, la relació que mantenim amb la naturalesa. Els límits entre naturalesa i cultura han anat canviant, com veiem en la nova aparició d'híbrids, o sigui, de noves connexions entre naturalesa i cultura. Ha canviat, també, l'actitud de domini de la

naturalesa, que és paral·lela a la de la protecció de la vida. Com indica Rabinow (2003: 115), "el punt pertinent és que el mode principal de regulació és ara «ètic». En principi, i per principi, la regulació ètica opera ara a l'escala dels éssers vivents (*le vivant*) i pren la protecció de la vida com la seva tasca —de la vida i dels éssers vius que se suposa que estan amenaçats i en perill"—. El malestar a la cultura que havia plantejat Freud sembla que s'expressa a través de la debilitat de la naturalesa, i anar darrere de la biologia sembla que té uns altres sentits que el significat unívoc que havien plantejat els teòrics del parentiu. La "substància biogenètica" s'ha dividit, no és la base sobre la qual es construeixen relacions primordials, de manera que noves connexions parcials entre naturalesa i cultura són possibles. Malgrat aquest conjunt de canvis, la pregunta que Weber planteja entorn de la relació entre les veritats produïdes per la ciència i els valors morals continua tenint sentit. Com és sabut, la tesi de Weber sobre la modernitat era la de la intel·lectualització i la racionalització, i com a conseqüència d'això, la del desencantament del món. Al final de la seva conferència, després d'afirmar que el destí del nostre temps consisteix a tenir un món desencantat, assenyalava que al món modern "els valors més sublims i últims s'han enretirat de la vida pública, o bé cap a l'àmbit transcendental de la vida mística, o bé cap a la germandat de les relacions humanes directes i personals" (Weber 1947: 155). Un d'aquests àmbits de relacions humanes en el qual hem vist que es produeix sentit a partir de veritats sobre la naturalesa és el de les relacions de parentiu. Hem vist en termes etnogràfics com s'estableixen noves connexions parcials entre naturalesa i cultura davant de noves veritats de la ciència, i també hem vist de quina manera és el mateix model cultural del parentiu —són parents els qui tenen una substància biogenètica comuna— el que impulsa l'interès per conèixer la veritat d'una relació genètica. Com sosté Jacob (1997), el que demostra el geni genètic és que tots els éssers vius estem emparentats. A un nivell més particular, les persones acudeixen a la reproducció assistida perquè volen tenir un fill o una filla propi, i dins el nostre model cultural de parentiu això significa un fill biològicament relacionat. Les persones medicalitzen les relacions de parentiu perquè el model genealògic és anàleg al model d'herència genètica. En aquest model, són els valors el que dona sentit a la voluntat de domini de la naturalesa a què Weber es refereix. Aquests pressupòsits culturals, que segons Weber s'havien refugiat en la intimitat de les relacions humanes, es fan explícits en determinats contextos de la reproducció assistida i/o del consell genètic clínic. El model del parentiu valora els fets biològics de la procreació i valora la intervenció sobre aquests fets. En intervenir-hi, fragmenta aquests fets i estableix noves connexions entre aquests i el sentit de la cultura —què significa una relació basada en algun aspecte de la naturalesa assistida? Com indica Strathern (1997: 50), "és un model genètic de relacions que en part ha conduït al

desenvolupament d'aquestes tècniques, i aquest model genètic és una part del sistema de parentiu d'una cultura particular (l'euroamericana), a la qual les intervencions científiques sembla que hi donen suport. L'acceptabilitat d'aquestes intervencions, però, el suport cultural que reben, al seu torn, d'aquests models euroamericans, seran a la llarga un desafiament per a les intervencions mateixes. Examinaran els pressupòsits de la gent sobre el lloc de la biologia en la creació de relacions".

Aquest examen sobre la capacitat de les substàncies biogenètiques a simbolitzar relacions socials condueix a noves connexions entre naturalesa i cultura, i a nous objectes híbrids que expliciten relacions entre dominis distints. Conseqüentment, subratlla l'aspecte relacional del parentiu que permet establir relacions parcials entre dominis diferents.

BIBLIOGRAFIA

- DWORKIN, Ronald (2000) *Sovereign Virtue. The Theory and Practice of Equality*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press.
- FINKLER, Kaja (2000) *Experiencing the New Genetics. Family and Kinship on the Medical Frontier*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- FOUCAULT, Michel (1984) *Le souci de soi*, Paris: Gallimard.
- FRANKLIN, Sarah (2003a) "Re-thinking nature-culture. Anthropology and the new genetics", *Anthropological Theory*, vol. 3 (1), pp. 65-85.
- (2003b) "Kinship, Genes and Cloning. Life after Dolly", in A. H. GOODMAN, HEATH, D. and LINDEE, M. S. (eds) *Genetic. Nature/Culture*, Berkeley: University of California Press.
- JACOB, François (1997) *La Souris, La Mouche et l'Homme*, Paris: Odile Jacob.
- LAQUEUR, Thomas W. (2000) "From Generation to Generation: Imagining Connectedness in the Age of Reproductive Technologies", in BRODWIN, Paul E. (ed), *Biotechnology and Culture. Bodies, Anxieties, Ethics*, Bloomington: Indiana University Press.
- LATOUR, Bruno (1991) *Nous n'avons pas été Modernes*, Paris: La Decouverte.
- OBEYESEKERE, Gananath (1992) *The Apotheosis of Captain Cook. European Mythmaking in the Pacific*, Princeton: Princeton University Press.
- OROBITG, Gemma and Carles SALAZAR (2003) "Biology and kinship as symbolic languages: A cultural analysis of egg donors' narratives", Paper presented to the ASA Conference. Manchester.
- RABINOW, Paul (1996) *Essays on the Anthropology of Reason*, Princeton: Princeton University Press.

- (2003) *Anthropos Today. Reflections on Modern Equipment*, Princeton: Princeton University Press.
- RHEINBERGER, Hans-Jörg (2000) "Beyond nature and culture: modes of reasoning in the age of molecular biology and medicine", in LOCK, Margaret, Allan YOUNG and Alberto CAMBROSIO (eds), *Living and Working with the New Medical Technologies. Intersection of Inquiry*, Cambridge: Cambridge University Press.
- SAHLINS, Marshall (1995) *How "Natives" think. About Captain Cook, for example*, Chicago: The University of Chicago Press.
- SCHNEIDER, David M. (1980) *American Kinship: A Cultural Account*, Chicago: The University of Chicago Press (2nd edn.).
- SNOW, C. P. (2000) *Las dos culturas*, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- STRATHERN, Marilyn (1997) "The work of Culture: An Anthropological Perspective", in CLARK, Angus and Evelyn PARSONS (eds) *Culture, Kinship and Genes*. Macmillan.
- WEBER, Max (1947) "Science as a Vocation", in H.H. GERTH and C. WRIGHT MILLS (eds), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co., Ltd. Es tracta, originàriament, d'una conferència a la Universitat de Munic, del 1918, publicada el 1919 per Duncker and Humboldt (Munic).